

---

# Condición Metafísica para una Sociedad justa y una Reconciliación universal\*

---

Luis Enrique Orozco Silva\*\*

---

## I

Nos hemos impuesto como tarea para este congreso el abordar la problemática de la "Metafísica de la justicia social y el desarrollo". Se ha querido realizar en un país, que por sus desequilibrios estructurales, es un desafío viviente a las exigencias de la justicia; y en una Universidad, que por su inspiración última, debe de comprometerse con los débiles de la tierra. Albergamos la esperanza que este diálogo constituya no sólo un ejercicio intelectual sino la concreción de unas exigencias mínimas para el trabajo posterior de la "International Society for Metaphysics".

Nos planteamos el problema del "bonum" en relación con la Justicia y el Desarrollo desde un continente que adecúa la lógica de su organización económica en conformidad con las exigencias del "Nuevo Orden Internacional". En un continente en el que desde 1960 han hecho crisis los "modelos de desarrollo" con los cuales se ha buscado el "crecimiento" que los expertos consideran necesario para que no desaparezca la porción de la especie humana que habita estos territorios. La crisis de tales modelos tiene que ver con las limitaciones propias de cada país, con la índole de la región; pero también y sobre todo, con las limitaciones teóricas, meto-

---

\* Intervención del autor en el Congreso de la "International Society for Metaphysics", realizado en Bogotá, Universidad Javeriana, del 19-23 de julio de 1982.

\*\* Doctor en Filosofía, Universidad Javeriana, Diplomado en Sociología del Desarrollo, Universidad de Lovaina. Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

---

dológicas y políticas propias de tales modelos. En efecto, debemos reconocer que no fueron exitosos los modelos, ni viables las ideas en que se inspiraban, a saber:

a) que la planificación de las fuentes de producción desde el poder nacional eliminaría el desarrollo "hacia afuera" y favorecería la independencia de los países productores de materias primas respecto de los que rigen el comercio internacional;

b) que el efecto inmediato de esta planificación sería el debilitamiento de las oligarquías burguesas industriales; lo cual haría que, al incrementarse la producción, por eliminación de zonas improductivas, se produjese alternativamente una redistribución de la renta nacional en beneficio de las clases medias y consecuentemente de los sectores populares;

c) que ello revertiría en una mayor democratización política al irse eliminando los factores tradicionales de poder (partidos conservadores) por el nuevo proyecto "eficientista". La redistribución del ingreso en una sociedad de consumo masivo, no solo facilitaría la incorporación de las masas rurales al mercado interno en calidad de productoras y consumidoras, sino que aumentaría la permeabilidad política de toda la estructura;

d) que estos tres factores unidos a la llegada masiva de capitales provenientes de los países centrales para dinamizar la inversión interna, harían convergir las políticas económicas, determinando el surgimiento de un Estado nacional

independiente, con una economía estabilizada, bajo el supuesto de la iniciativa privada y de un Estado desarrollista y no intervencionista en economía.

Finalmente, que se superaría el atraso científico-tecnológico y las masas se irían integrando a todo este proceso cultural de modo que problemas como el analfabetismo, la desintegración social y cultural, etc., se irían eliminando.

Tales ideas generaron políticas internas y externas en cada país y a nivel regional hasta llegar a su fracaso total. Frente a tales ambiciones, la realidad fue distinta. Se conformaron países con un crecimiento desigual, y caracterizados, en mayor o menor grado, por el estancamiento económico, político y cultural; con unas relaciones marcadamente conflictivas al interior de sí mismos, entre los grupos sociales que los componen, a nivel de la región, y de ésta con los centros internacionales de poder; sometidos a un proceso de desnacionalización creciente y de manera multiforme. A nivel económico, por la transferencia del control, en dicho sector, a grandes empresas monopólicas multinacionales; a nivel cultural, por la dependencia científico-tecnológica respecto de los países avanzados; a nivel político, mediante el control, en las distintas regiones, de dispositivos político-militares que subordinan con frecuencia los intereses de la nación a la estrategia geopolítica de los países centrales.

Sin embargo, no se agotan aquí todos los males del siglo, ni es América Latina una especie de

policlínica de los problemas del globo. Hacemos parte de un sistema internacional hoy en trance de reorganización a través de la llamada "Comisión Trilateral" (1). Ello significa que nuestros problemas poseen una dimensión planetaria y que nuestro estado de cosas es consecuencia de factores relativos al "orden mundial".

Esta ligera caracterización del contexto en que vivimos quedaría incompleta si a ella no agregáramos un hecho político de gran significación, a saber: el que en la actualidad asistimos a un despertar de la conciencia histórica de las mayorías, que cada vez más conscientes de los desequilibrios estructurales y de sus razones históricas, comienzan a buscar formas organizativas para la defensa de su esencial dignidad. Debemos agregar, además, que con esta realidad contrasta el predominio de la "razón instrumental" y la concentración creciente del capital y del progreso en unas pocas manos y en una zona restringida del mundo. Ello interroga a la conciencia ética no sólo frente al hecho de la pobreza generalizada sino frente al orden valorativo que debe implementarse para el futuro. Nos parece percibir el que la sociedad presente carece de un orden valorativo adecuado a las exigencias de la razón. La praxis social carece de legitimación racional y ello se muestra en la crisis de valores, en la puesta en tela de juicio de la estructura ética de la acción, y nos remite

-en nuestro sentir- a una crisis de los humanismos y por ende del hombre mismo. Qué respuesta podríamos dar -desde la metafísica- a esta problemática?

## II

Debemos analizar en primer lugar en qué consiste y qué alcance tiene esta carencia de legitimación racional de la praxis social. Para ello nos situamos en el marco de la "filosofía práctica", y más concretamente, en lo que no es más que una prolongación de la ética, en la "Política". En efecto, ésta consiste en una reflexión dirigida a enseñar una orientación de la existencia humana según el "Bien" y la justicia. Esto significa que la política está orientada hacia la práctica (praxis) o "fronesis" más que hacia la técnica (tékhne); y que por oposición a ésta última no concierne a las operaciones que el hombre ejecuta sobre las cosas, o sobre sí mismo, en cuanto cosa, sino a las acciones de su propia vida, a la praxis o actividad en acto (energeia). Aunque este sentido de la "política" haya desaparecido de manera paulatina, desde finales del S. XVIII, en su asimilación por las ciencias empíricas hasta convertirla en técnica de la organización correcta del Estado, debemos recuperarla; reafirmando una distinción, también desaparecida, entre el saber de la prudencia ("prudencia" o "fronesis") y el saber de la ciencia (episteme). El

(1) Véase a este respecto: Cepal, "temas del nuevo orden internacional", en *Cuadernos*, Cepal, N. 12-1976; M. Lerner, "Los Estados Unidos: decadencia o caída?", *Foreign Affairs*, enero, 1974; Z. Brzezinski, "Un nuevo foco para la política exterior estadounidense", *Foreign Affairs*, julio, 1973. Pablo González Casanova, *Imperialismo y liberación en América Latina*, S.XXI, México, 1981, Darcy Ribeiro, *El dilema de América Latina*, S. XXI, México, 1978.

primero, consiste en un saber universal que se refiere a la totalidad de la vida y del bien del hombre, mientras el segundo es un saber sobre lo que "es" necesariamente. Poseer tal saber es poseer el hábito de una praxis orientada por una idea del "Bien". Su verdad es aproximativa puesto que se refiere a lo que puede ser (2). Esta precisión terminológica nos permite ubicar teóricamente el tema del Congreso y a la vez visualizar en primera instancia el significado que tiene la carencia de una legitimación racional de la praxis social.

Nuestro punto de partida es el reconocimiento de un hecho, medible hasta cierto punto por la mediación de las ciencias sociales, y consistente en una alteración de los procesos fundamentales de la especie humana. Alteración que afecta al hombre de todos los continentes sin distinción de raza o religión y que impide toda encarnación de una idea de "bien" y de justicia en el proceso de crecimiento integral de los pueblos (Desarrollo). Y qué procesos son estos? El lenguaje, el trabajo y la interacción. Los tres constituyen las mediaciones fundamentales de la constitución del espíritu y al estar comprometidos y alterados por la ideologización, la explotación y la dominación comprometen al hombre y su destino. Véamoslo más despacio.

El espíritu no se define en un movimiento absoluto de reflexión del sujeto sobre sí mismo, para

manifestarse luego en el lenguaje, el trabajo y la interacción, sino que por la dialéctica establecida entre estas tres mediaciones podemos determinar el concepto del espíritu. En esta triple dialéctica se manifiesta su estructura, sobre la base de la reciprocidad. Frente al concepto de un "Yo" entendido como "unidad originaria que se piensa a sí misma", como "cogito", o, como la experiencia que el sujeto cognocente hace de sí mismo, con abstracción de todos los objetos posibles del mundo y refiriéndose a sí mismo como único objeto, debemos oponer, siguiendo a Hegel, un pensar del "Yo" en el cuadro de la intersubjetividad del espíritu, de manera tal que el "yo" se conoce como tal no en relación consigo mismo sino con "otro", en cuanto "otro" y por su mediación. En el interior de un nos-otros. Más allá de la reflexión solitaria, escribe Habermas, explicando a Hegel, está la complementariedad de individuos que se conocen. Podemos decir, entonces que la conciencia de sí brota de la interacción y tiene como base el reconocimiento del "otro" como "otro". El espíritu es justamente el "medio" (medium) en el interior del cual se da la comunicación mutua, mediante la cual se constituyen de manera recíproca los sujetos. Desde este punto de vista el "cogito" o la "conciencia de sí", permanece abstracta, aunque posibilite la determinación del sujeto como individuo, si no se adhiere al universal (nosotros) en el interior del cual adquiere su verdadero

(2) J. Habermas, "La doctrina classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale" en *Théorie et pratique*, Payot, París, 1975, pp. 72-89; M. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Payot, París, 1974, pp. 13-17; Aristóteles, *Eth, Nicom, VI, 1139b14-1140b30*, Trad. de J. Tricot, Jean Vrin, París, 1972, pp.278-287; Aristóteles, *Metafísica, L I, 1*, pp. 3-10 trad. de V.G. Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

sentido. El reconocimiento del "otro" no excluye la singularidad del sujeto. El "yo" más exactamente, se define como la identidad del universal y del singular. El espíritu es el desarrollo dialéctico de esta unidad, entendida como eticidad. "El espíritu es la comunicación de individuos singulares (Einzelner) en medio de un universal, que funciona como la gramática de una lengua con relación a los individuos que la hablan, o como un sistema de normas vigentes con relación a los individuos que obran" (3). En este universal concreto los individuos pueden identificarse sin perder su singularidad. Surge así la socialización como un proceso de gestación del "Yo", efectuada en procesos que podemos denominar "dialécticos" en cuanto a través de ellos se realiza la lucha por el reconocimiento, que una vez alcanzado, permite la relación moral, la situación dialogal, el amor como reconciliación, la conciencia de que mi identidad no es posible sino gracias a la identidad del "otro" que me reconoce y que exige mi reconocimiento. Ello no es posible sino en el espacio de la eticidad. En la medida en que pensemos la constitución del Yo en relación con los procesos de su formación, cobra importancia el medio en el interior del cual se da la identidad del universal y del singular. Y viceversa. A través de este medio la conciencia adviene a la existencia y nos remite a los medios co-origenarios de sí misma: el lenguaje, el trabajo y la interacción.

El lenguaje es entendido como la utilización de símbolos representativos por parte del individuo confrontado a la naturaleza. A través de él separamos en nuestra conciencia, la conciencia y el ser de la naturaleza. A través de la función simbólica, nos representamos las cosas, las nombramos, las recordamos. A través de los símbolos nos apropiamos el mundo "para nosotros" y nos objetivamos. A través de la función simbólica el espíritu se hace "logos"; el símbolo lingüístico es su instrumento, más allá de toda reflexión solitaria de sí sobre sí.

El trabajo es igualmente un proceso de objetivación y afirmación del sujeto, implica una sumisión a la causalidad de la naturaleza, que podemos someter a través de la razón instrumental (reglas técnicas) facilitando a través de la producción de cosas útiles el que el espíritu acceda a la existencia, de manera análoga a la del lenguaje.

La interacción, como determinación del espíritu reposa sobre la reciprocidad y se manifiesta en las relaciones jurídicas codificadas entre personas legales, cuyo estatuto es definido por la institucionalización del reconocimiento recíproco. Institucionalización que se refiere a las cosas sobre las cuales se tiene el poder de disponer. De esta manera, nos señala Hebermas, "la identidad del Yo cobra una realidad institucional en el reconocimiento recíproco de los individuos frente a las

(3) Para el desarrollo de estas ideas hemos seguido el pensamiento de J. Habermas, y de modo específico "trabajo e interacción" en la edición francesa publicada con el título: **La technique et la science comme idéologie**, Gallimard, París, 1968, pp. 163-211, y el artículo: "Connaissance et intérêt" que aparece en la misma trad. pp. 133-163.

propiedades que poseen, producto del trabajo o adquiridas por el intercambio" (4). Gracias a este proceso afianzamos el reconocimiento.

No se trata, sin embargo, de tres procesos separados, se implican mutuamente. El lenguaje se inscribe en las tradiciones culturales, en el interior de éstas se hace expresión de lo que cada quien piensa, cobra vida en la actividad comunicativa y facilita la inscripción de las personas en una tradición; conlleva una reciprocidad de conciencias, depende de un comportamiento complementario. El trabajo a su vez conlleva una interacción, en las formas diferentes de cooperación y está determinado en gran parte por el universo simbólico. Por fuera de estos procesos no podemos hablar de una afirmación del hombre; y su reconocimiento, supone un ir más allá de toda concepción de la moralidad, de la cultura o de la conciencia teórica que implique el olvido de este enraizamiento del sujeto moral, cultural y teórico en procesos de formación que condicionan la aceptación universal de máximas de moralidad, el conjunto de maneras como podemos disponer técnicamente de la naturaleza y las operaciones sintéticas realizadas por una conciencia trascendental sustraída a todo proceso de formación.

El producto de esta triple dinámica configura la "praxis social" y en el interior de ésta conviene distinguirlas dentro de una visión de totalidad con el fin de evaluar sus posibilidades y limitaciones en un momento dado.

Así caracterizados estos tres procesos (5) consideramos que ellos se encuentran alterados, comprometiéndose el destino inmediato y futuro del hombre e impidiendo toda eficacia del "bonum" en la sociedad actual. Otra manera de expresar la misma idea sería la siguiente: existe un bloqueo de la conciencia moral, una duda sobre la estructura ética de la acción: la causa se encuentra en fenómenos, que complementándose mutuamente, están alterando la vida misma del espíritu:

a) La ideologización, fenómeno que altera nuestra función simbólica. Las ideologías, como representaciones colectivas que la sociedad tiene de sí misma, condicionan nuestra capacidad de representarnos el mundo de las cosas, de nombrarlas y de recordarlas. Las ideologías nos imponen "visiones" homogéneas de un mundo "heterogéneo", nos impulsan a un comportamiento reglado según "slogans". Nos crean una "falsa conciencia" respecto del mundo que vivimos y de los valores que deben inspirar nuestro comportamiento. A ello colaboran los

(4) J. Habermas, "Travail et interaction", pp. 194-195.

(5) En la obra de Habermas el análisis de estos tres procesos se prolonga en una reflexión sobre el conocimiento que le permite abordar críticamente el fenómeno de la positivización de la ciencia y su significación antropológica. Hemos tomado sólo los aspectos básicos para el desarrollo del problema que nos hemos propuesto. Remitimos al lector al texto completo de **Conocimiento e interés**, aparecido en la edición francesa, en Gallimard, París, 1973. De especial interés hemos encontrado la **introducción** de la edición francesa de **Teoría y práctica**, en la que el mismo Habermas hace aclaraciones sobre puntos críticos de su obra.

“media” como elementos -muchas veces- estabilizadores dentro del orden social.

b) La explotación del hombre en el trabajo y el culto de la productividad específicamente, han convertido nuestra emancipación de la naturaleza, entendida como emancipación a través del trabajo que crea valor de cambio en un nuevo fetiche, quizá a esto no escapa ni el mismo pensamiento crítico de Marx. Precisemos esta afirmación. Marx elaboró una ciencia de la historia capaz de dar la clave de los fenómenos evolutivos de la sociedad y elaboró un análisis detallado del sistema capitalista, en su etapa mercantilista, y de su evolución. Con ello sentó las bases de una comprensión racional de los fenómenos históricos. Su postulado de base y que le sirvió como hilo conductor, según lo expresa él mismo en el célebre Prefacio de 1859 consiste en mostrar que los fenómenos sociales se explican, en última instancia, por su base material, es decir por la manera como se organizan las relaciones del hombre con la naturaleza al nivel de la producción. En este contexto leemos reiteradamente en el primer capítulo de la *Ideología alemana* que la primera premisa de la historia es el hombre productor de los medios que le permiten la satisfacción de su sistema histórico de necesidades.

Más aún, que el hombre se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida. (6)

Si tomamos *El Capital*, en sus primeros capítulos observaremos lo siguiente, respecto de este mismo postulado inicial. Se inicia con el análisis de la mercancía, la cual se presenta como un objeto exterior, algo que por sus propiedades, satisface necesidades humanas de alguna clase (7); como cosa útil que debe mirarse cuantitativa y cualitativamente. Desde este segundo aspecto, la utilidad de una cosa la convierte en valor de uso; el cual no existe sin la mercancía y se realiza en el consumo. Estos valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza sea cual fuere su forma social; (8) y finalmente, es el portador material del valor de cambio, el cual a su vez aparece como la proporción en la cual se cambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase (9). El principio del valor de uso se sitúa “en la adecuación de cada cosa para servir a las amenidades de la vida humana” (10). Este doble aspecto del valor muestra, a su nivel, el doble aspecto del trabajo que lo genera; el trabajo útil, o concreto, y el trabajo abstracto, o gasto de la fuerza de trabajo, independientemente de la forma útil en que se haga. La “fuerza de trabajo” tiene en Marx, como mercancía,

(6) K.Marx, *L'Ideologie allemande*, Ed. Sociales, París, 1968, p. 57; 65; 67-68; 69-70; K. Marx, *Oeuvres*, Economie, Vol. I, p. 271-275. La Pleiade, París, 1968.

(7) K.Marx, *El Capital*, Vol.I, p. 43 Edic. OME. Grijalbo, 1976, Vol. 40.

(8) K. Marx., *ib.*, p.44.

(9) K. Marx., *ib.*, p.44.

(10) K. Marx., *ib.*, p.44.

un carácter excepcional, en cuanto que inserto en el ciclo de la producción en calidad de "valor de uso" genera un sobrevalor o plusvalía, generador de todo el proceso de constitución del capital. Cosa que oculta la economía burguesa al no ver en el trabajo más que un "factor" entre otros de la producción. Para Marx, por el contrario, si no se mantienen estos dos aspectos del trabajo, que él puntualiza en la distinción entre trabajo concreto, útil, y trabajo abstracto (valor de uso/valor de cambio) no puede decifrarse el proceso de trabajo capitalista. El olvido de la dimensión cualitativa de toda mercancía, expresión de una reducción anterior del trabajo concreto al trabajo abstracto, medido en términos de "media social", va a conducir en el análisis del proceso de valorización al olvido sobre el hecho de que el trabajo concreto en la fuente de valor. En ello radica la fuente de la alienación económica y el secreto de la producción capitalista. Siendo esto así, la solución va a buscarse en reconocer como fuente de alienación la venta de la fuerza de trabajo y como solución la clausura de esta venta. Pero se deja intacto, como lo sugiere Baudillard (11), el hecho de aceptar sin cuestionamiento que el hombre es fuerza de trabajo, es decir posibilidad de crear valor por medio de su trabajo, es decir animal productor. Se convierte, de esta manera, la producción "en un movimiento fundamental de la existencia humana" (12) en un principio antropológico

incuestionable. A ello se agrega, luego, la idea de que el hombre es un "sujeto de necesidades" y surge como algo natural la esperanza que el mismo Marx señala en sus *Manuscritos* de que un día el trabajo liberado de sus taras, sea no sólo un medio de vida sino la primera necesidad vital. La emancipación podría entenderse entonces como liberación a través de una recuperación emancipadora de las fuerzas productivas. El trabajo convertido en categoría antropológica es entendido como un proceso de auto-producción del hombre, como una condición necesaria, como expresión de la mediación hombre/naturaleza. Y la naturaleza como el cuerpo inorgánico del hombre (13).

Si este planteamiento es correcto, pensamos con Habermas y Baudillard que la crítica de Marx a la racionalidad de la producción capitalista no iría más allá de la forma de ésta; al igual, podemos recordarlo, que la crítica de la religión de Feuerbach no sobrepasaba la forma religiosa; ni la crítica de la metafísica de Nietzsche, la forma de la metafísica; lo cual compromete no sólo la crítica sino la racionalidad misma que le subyace.

Ello significaría que no encontramos en Marx, como lo sugiere Habermas, una explicación sobre la relación entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción (pareja de conceptos equivalentes a los de "trabajo" e "interacción" que utiliza Habermas), sino más

(11) Jean Baudillard, *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona, 1980 pp. 17-45.

(12) K. Marx, *Manuscritos de 1844*, Ed. Sociales, París, 1969, p.132.

(13) K. Marx, *ib.* pp.58-64.

bien una subordinación de las relaciones sociales de producción a las fuerzas productivas, y, por lo tanto (en el esquema de Habermas), de la interacción al trabajo. Lo cual explica la comprensión mecanicista de que fue objeto por el marxismo vulgar. Y esto, a pesar de los esfuerzos estructuralistas de L. Althusser, Godelier y otros por salvar con el concepto de "causalidad estructural" la determinación en "última instancia" por la economía. Habermas -en nuestro sentir- permite ir más allá, ayudado de los desarrollos históricos del capitalismo tardío (cuya teoría está por hacer) el cual ha mostrado cómo la liberación de las fuerzas productivas y la fantasía de la productividad no ha sido factor de emancipación. Todo lo cual impone un cambio de terreno de la crítica, que permite recuperar el espacio de la interacción y del universo simbólico en una praxis orientada a desbloquear la actividad comunicativa, y facilitar el reconocimiento mutuo, como condición -por lo menos concomitante- de una emancipación en y por el trabajo productivo (14).

c) Refirámonos en tercer lugar al fenómeno de la dominación. Este es el resultado de la conversión de la interdependencia necesaria en subordinación injusta. Es la negación del reconocimiento del "otro" como "otro", es el olvido de la reciprocidad necesaria para que pueda darse la afirmación mutua y se expresa en las relaciones -ofensivas para la justicia- que rigen el orden interno de los países y las relaciones inter-

nacionales. A ello hemos hecho mención al inicio de nuestra reflexión.

Bloqueados aquí estos procesos, constitutivos del espíritu, la praxis social ha quedado abandonada a su propia suerte, desvinculada de su "éthos" verdadero, y con ello comprometido el sujeto moral. El divorcio entre teoría y práctica, iniciado en los albores de la modernidad, está llegando a su límite.

### III

Preguntémosnos, entonces, de nuevo, en qué consiste esta carencia de legitimación racional de la praxis social? En que la razón se ha desentendido de los fines y valores de esta praxis, dejándolo todo en manos de los técnicos; hasta aceptar sin cuestionamiento la liquidación del sujeto en la sociedad actual. La razón corre el riesgo de convertirse en esclava de la administración. Americanos y europeos lo han vivido desde principios del siglo y nosotros vivimos una etapa de generalización del dominio de la "razón instrumental" o científico-técnica. Positivización de la naturaleza, de la ciencia, de la comunicación simbólica y de las relaciones de poder: tal es la expresión de un divorcio, inexistente cuando el "logos" no se había desentendido de su "ethos".

Husserl, y Horkheimer antes que aquél, habíanse preocupado por el

(14) J. Habermas, "Travail et interaction", p. 209 y J. Baudrillard, Op. cit., pp. 45-49; 67-69; 89-96; 113-116; 117-175. J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amor Bs.As. pp. 49-114.

objetivismo de la ciencia, no sin caer el primero de ellos en la ilusión de la filosofía como "teoría pura" (15).

Igualmente, la metafísica de la postguerra, refugiándose en la intimidad del sujeto, o de la realidad personal y desacreditando la instancia de la razón crítico-positiva, asumió como alternativa la afirmación de la reflexión intuitiva, como instancia capaz de penetrar, más allá del espacio histórico-social, hasta la verdad del sujeto, hasta la esencia del hombre o la realidad personal. De esta manera se pensó responder a la crisis de los valores, del sujeto y de la cultura (16).

Sabemos, sin embargo que la crisis del sujeto no se reduce a una "crisis de sentido" ni la de los valores a un exceso de la mentalidad laica, aunque quizá las incluya. La crisis de sentido consiste en una pérdida de identidad y en tal caso la recurrencia a las instancias últimas del sujeto facilitó la reconciliación del individuo con el todo social en un acto de "afirmación metafísica". La crisis del sujeto permaneció idéntica y la metafísica al hacer abstracción de las mediaciones históricas cayó en la ilusión de la teoría pura, renunciando a su función crítica y convirtiéndose en ideología. Autores, como Scheler se ocuparon del condicionamiento

socio-histórico del pensamiento, dedujeron de tal reconocimiento la necesidad de una fundamentación metafísica frente al relativismo cultural, sin asumir la imposibilidad de tal propósito y renunciando a la tarea crítica. Se pensó que al reconocer el interés de la razón se hacía inconsistente la "teoría pura". Constituye un aporte significativo de Horkheimer en "teoría tradicional, teoría crítica" y de la "teoría crítica" en general, el mostrar que el reconocimiento de la relación entre conocimiento e interés no relativiza la verdad de la teoría, sino que por el contrario, la conciencia de tal vinculación la facilita; así como la falta de ella la convierte en ideología (17).

Si el proyecto metafísico occidental, con el descubrimiento de la finitud y la "muerte de Dios", en el sentido nietzscheano de la expresión, ha perdido validez -por lo menos histórico-. Si la metafísica de la Post-guerra dejó intacta la crisis del sujeto, y si reconocemos que en la actualidad la praxis social carece de legitimación racional por el hiato existente entre razón y fines que han favorecido el predominio de la razón instrumental, no por ello debemos renunciar a un esfuerzo especulativo para recuperar tal justificación y posibilitar nuevos valores. Ello exige sí que tal esfuerzo acepte las exigencias presentes:

- 
- (15) E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Aubier, París, 1977; M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, París, 1970.
- (16) En esta perspectiva situamos la llamada "filosofía de los valores", cuya influencia se hizo sentir en nuestro medio, hasta que la profesionalización de los estudios de filosofía permitió superarla. Véase: J. Habermas, "connaissance et intérêt" pp. 139-142.
- (17) J. Habermas, "Connaissance et intérêt, pp. 133 y ss; Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, pp. 15-90.
-

a) que se entienda a sí mismo como un esfuerzo racional interesado en la emancipación de la humanidad, frente a una praxis social negadora de libertad y más allá de todo historicismo, positivismo o pragmatismo. Como teoría crítica, como trabajo de la razón (Vernunft) práctica (en el sentido Kantiano del término); b) Asumir la eticidad como el espacio propio y punto de partida de la reflexión sobre la justicia y el Desarrollo; c) Este punto de partida implica que nos dejemos interpelar por la injusticia social vigente en la medida en que ella imposibilita hablar de "bien" y de justicia. Que aceptemos la mediación de las ciencias sociales no tanto como ciencias empíricas, sino sobre todo como "sociología reflexiva" que favorezca la teoría crítica, entendida a su vez no como actividad pensante, antítesis contemplativa de la práctica, sino como examen teórico y crítico vinculado a una práctica emancipatoria. Sus fuentes de trabajo estarían cifrados en la mostración de la significación antropológica de la práctica científica, en el desenmascaramiento de los intereses que vehicula todo conocimiento, en la crítica del objetivismo ontológico y contemplativo de la filosofía tradicional y al tecnocrático, y en la visión anticipativa de un nuevo universo de sentido (utopías); todo ello bajo el predominio del interés por la emancipación de la sociedad global a fin de hacer viable la existencia de un mundo sin injusticia.

Es evidente, a su vez, que tal esfuerzo, hace parte del proceso histórico-social que busca humanizar y por ello mismo no exento de re-

presión. El supone un criterio común de vida humana y racional que sea su condición de posibilidad. Es aquí donde surge el problema de la fundamentación racional de la praxis social. Este criterio -siguiendo el pensamiento de Horkheimer-sería la idea de una sociedad en la que coincidan los intereses del individuo con los de todos cuantos integran el todo social (sociedad justa). Idea, que bien sabemos, contrasta con una realidad ética que la niega en la práctica del trabajo, en la actividad comunicativa, en la interacción; y que podemos palpar en fenómenos tales como la explotación, la ideologización y la dominación. No obstante, esta idea tiene su asidero en la estructura misma de la práctica comunicativa; ésta no es posible sin tener como supuesto la verdad, la libertad y la justicia, y su mediación práctica es el dialogo racional entre sujetos que se reconocen.

Esto no significa, de otra parte, un desplazamiento o superación de toda fundamentación del orden moral en la instancia metafísica o en la religión. Aunque así parecería sugerirlo el pensamiento de algunos autores; vemos como problemático conciliar el anhelo infinito del hombre hacia la libertad, la justicia y la felicidad, con el carácter cerrado de la historia. Quizá la etapa de mayor madurez racional del hombre deberá coincidir con la conciencia de la impotencia para alcanzar realmente su identidad? Creemos que no.

Debemos recuperar la dimensión de lo absoluto como instancia última que dinamice la idea de una "sociedad justa" y de una reconciliación

---

universal; pero con un nuevo sentido, con unas nuevas exigencias: que no se haga a espaldas de la historia, desde fuera de la praxis concreta de los hombres y en correspondencia con la estructura

de esta misma: es decir, aceptando la esperanza de que el dolor humano no sea la "verdad absoluta". Esta esperanza funda nuestra existencia, y presente en nosotros, nos trasciende hacia una lejanía inusitada.